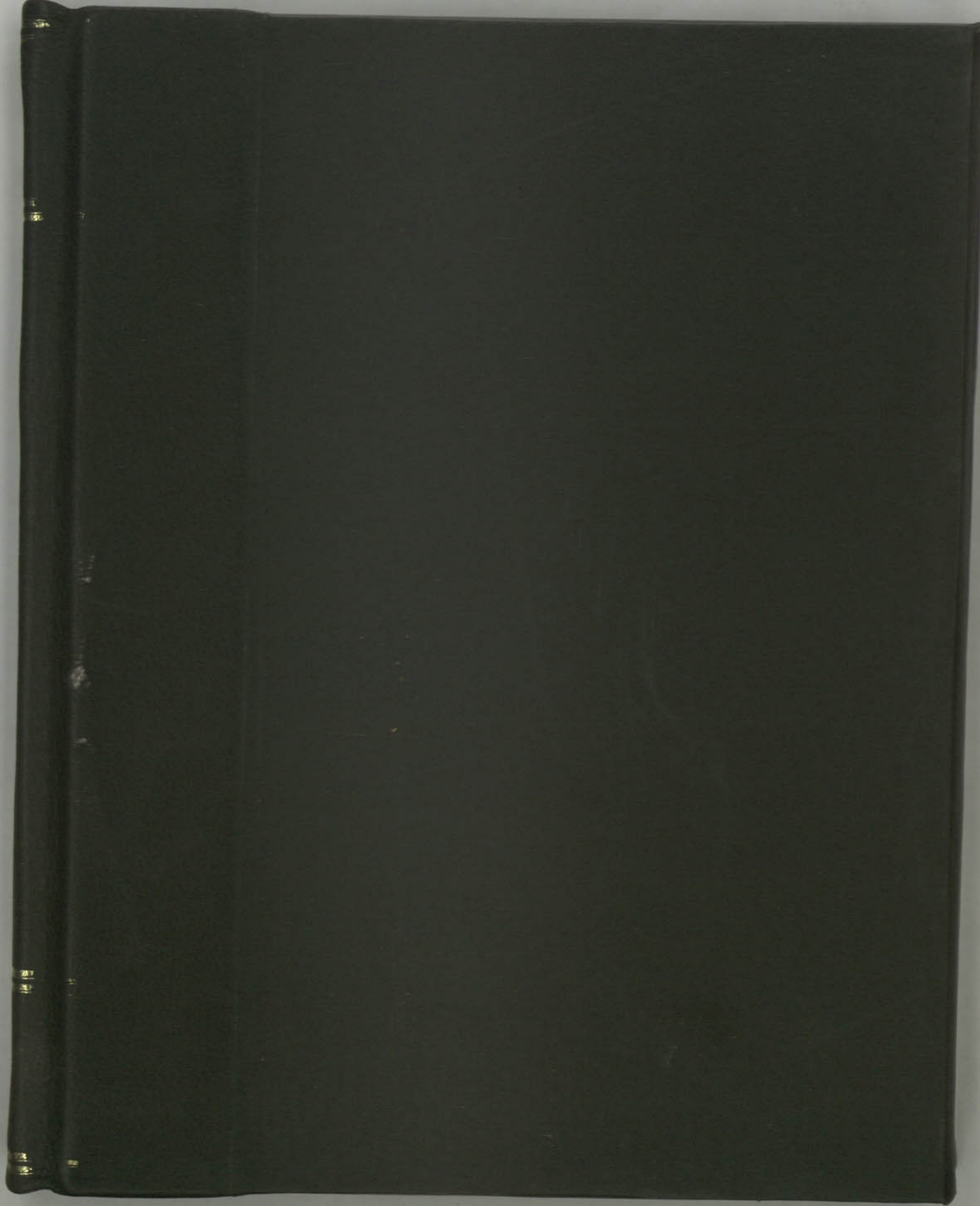

کتابخانه خصوصی
حسین
تاسیس ۱۳۵۸



ربِّ يسِّر ولا تعسِّر وتمِّم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب

النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه

هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام هو

علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى

بالعقايد الاسلام للشيخ الامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته

في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد ودرر الفرايد في ضمن الفصول

هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح

والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحها شرحا يفصل مجملاته

ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام

في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد

تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الا

قتصاد

قتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة

والسداد وهو حسبي الله ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق

بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية

واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من

جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفا

لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان

عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه

ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين

العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت

الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء

وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والا

ستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول

وتكثير المسايل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين

المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية با

لفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن اد

لتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان اشهر مبا

حثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم

بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة

ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم

يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل و

مطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه

لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه

على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه

فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرقة الاسلامية

خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة

رضي الله عنهم في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن

البصري

البصري رحمه الله يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا

المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي

الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع

مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة

اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثا

لث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب

فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت لدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الا

شعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب

فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبا

ت ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العر

بية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام

كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيا

والهيئات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات
وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم
الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه
الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع
عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات
ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته و
افعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الا
عيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود بالاهم فقال قال
اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب با
عتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله
الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب

الحكم

الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء ثابتة
حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما
يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة و
باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق و
الوجود والكون الفاظ مترادفة معناها واحد بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الا
شياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب
الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله
انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها

متحقق وقيل المراد به العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا
على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها
خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة و
هم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء
جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم
بثبوت الشيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا
انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي
الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء
من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الشيء الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا
ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وتعرض شبهة تفتقر في حلها الى انظار دقيقة
والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا

الحس

الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا
تنافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا
يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفا معناه
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا
سوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر
ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات
بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن
ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق
اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان

من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل
السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة
والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار
آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العا
دة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء آخر
مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة
المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الاد
راكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غير
هم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر الصادق جعلوه
سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم والخيال وغير ذلك ولم يتعلق
لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم
بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا
مسهل

مسهل للصفراء وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حا
سة بمعنى القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس
الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية السمع وهي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والا
لوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في
النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في
الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس
يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك

قضايا يستلزم لذاته قول آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم
حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فيما
الثاني او فيه اماكونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له
في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمو
نها قطعا واما كونه استدلاليا فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه
العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض و
الثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان
جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه
خبر الرسول عليه السلام بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فان كان متواترا او مسموعا من في رسول الله كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول
لان الحاصل هو العلم بتواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله عليه السلام
استدلالي

استدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه
خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر
الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر ما يكون
سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بواسطة العقل فخبر الله تعالى
وخبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول عليه السلام
صلى الله عليه وسلم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ولذلك جعل المستدلالي اما
العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة
فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة
في الالهيات بناء على كثرة الاختلافات وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر والصحيح من العقل
مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه
معارضة الفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان

قيل كون النظر مفيداً للعلم ان كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان
نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك
فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلالاً من الآثار وشهادة
من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعينه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوص هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيداً للعلم بالضرورة وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا
الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر
فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء و
من توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء و
الكل وما ثبت منه بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول
كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك ناراً وقد يخص
الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب
الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل

فكل استدلالي

ستدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن هاهنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابياً اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضرورياً اي حاصلا
بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه
الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل
من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج
فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب
بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلاثة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا با
العلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او بالكليات والمعرفة بالبسائط
او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم
لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي

عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة والعالم اي ما سوى الله تعالى
من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها
محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذ
هبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا
فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على
المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند
المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع و
لهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا

ينتقل

ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات المجردات وهو اي ما له
قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى الذي
وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا
زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو
جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الا
نقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزأ ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان ما لا
يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة
ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزأ وتركيب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لما ماسته الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسه

بجزئين لكان فيها خلا بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اعظم من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي نتنازع فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلولا سريانيا حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتيام والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن

تعقله

تعقله بدون المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل يعني تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى والروائح وانواعها كثيرة وليس لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في

في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض اذ بعضها لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسماوات من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة

عن عدم

عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد من ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان

يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه او لعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع
السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان يفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية
جملة وما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين بان يجعل الاول من جملة الاولى
بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان
الناقص كالزائد فهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاول ما لا يوجد بازائه شيء من الثانية فتنقطع
الثانية وتتناهى فيلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه
يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما من الواحد الى غير النهاية و
الثانية من الاثنين الى غير النهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية
مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا
يتصور فوقه آخر لا انما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال والواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا
يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان
التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا تقريره لو امكن الهان لامكن بينهما

تمانع

تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل
منهما في نفسه امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او
لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان
التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم
عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة
والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا
واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق با
لخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا
بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم
لجواز الاتفاق على هذا النظام المحكم وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى
انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا لانا نقول
امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة

ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان
انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب
انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من
غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد
يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ
الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده
من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتا
خرين كالامام حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته و
استدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته فانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر
اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واجابوا بان

كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الوا
جب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان ز
عموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي قولهم بحدوثها الذاتي بمعنى
الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع
البصير الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل
عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه
الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا
مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء
استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد

فلم يبق الا حدث فلم يبق وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت با
المنعوت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس
بابعد من ذلك في الاعراض فلم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتمام اذ ليس ههنا
هو حركة واخرى هي سرعة او بطوء بل هناك حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع
الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم
وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الما
هية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما
يمتنع اطلاق الجسم والجوهر على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب
والمتحيز وذهب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى
عنه لان الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا
ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما
يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص

الاجسام

يجوز ان يعتقد ان الله خالق القردة
وخالق الخنازير لا انها لا ... لقوله
خالق كل شيء

الاجسام يحصل بطبعها لانه الكميات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية
ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزي اي ذي ابعاض واجزاء ولا مركب منها لما في كل
من ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
باعتبار تاليفه منها مركبا وباعتبار
ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي المجانسة للاشياء لان
معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التر
كيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذ
لك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ
بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند
القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل
الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو
الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكره دليل على عدم التمكن في المكان
واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز واولا فيكون

محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا
واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للا
مكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة
عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم
ان ما ذكره من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء
لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ
وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه
عما ذكره على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب
عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه
اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما
ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي
مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص

ويدخل

ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما صفات كمال تدل المحدثات على
ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين
وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية
واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون متباينا للعالم في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا و
الجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات
فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او
يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا
بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الا
تحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح
كل منهما لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه
العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان

اي بين صفات الخالق والمخلوق

العلم مثلا موجود ثم محدث وجايزا لوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا

او صفة وقديما وواجب الوجود دايما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه

قد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف انتفت المماثلة

وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا

كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الا

شعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال الحنطة بالحنطة

مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة

والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل

مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية عليه ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع

الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج من علم

وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص

القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة انه

لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل و...

ان الله تعالى عليما قادرا حيا الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك تدل على معنى زائد على مفهوم الواجب

وليس كل الالفاظ مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة

العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى

غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه

وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما

وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات بل المراد ان الصانع

ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض

ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم علما

هو عرض قايم به زايد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قايم به زايد عليه وكذا

جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى

باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر

في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة

وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا

للخلق وكون الواجب غير قايم لذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما زعم الكرامية من ان له

صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة

الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو صفة قايم بغيره لكن مرادهم

نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قايمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في

اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرات لذات الله تعالى فيلزم قدم غير

الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين

والتصريح به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت

النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا

لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير وتكثر

القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة

التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل

الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقايل ان يمنع توقف التعدد

والتكثر

على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك

متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور النزاع من اهل

السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد

الذوات القديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي

واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله

وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان

قايما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآ

لهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان

كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة

الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا في

الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم

من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين

بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية

وباتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات
وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها
وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ رحمهم الله وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العا
لم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظا
هر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل و
كذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور وجود
كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان

بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان الواحد من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة
معتبرة وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها
لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانها يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر
وصف الاضافة يلزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة و
المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا
يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه لا بد فيها من الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح
الحمل وقولنا الانسان الانسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذا
ت لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيها ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من
زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين

سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم
لجميع الافراد متناول لكل فرد من احاد العشرة فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشر
ة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان اليد غير زيد لكان غير نفسه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي
الصفات الازلية العلم وهي صفة ازلية ينكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة و
هي بمعنى القدرة والسمع صفة يتعلق بالمسموعات والبصر يتعلق بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تا
ما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات
قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشيئة هما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص
احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للو
قوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من
زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف و
قد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية

يسمى التكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوقات والترزيق هو
التكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك
مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري
من انها اضافات وصفات للافعال والكلام هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من
الحروف وذلك لان كل من يامر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الا
شارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا
يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار
اليه الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه
اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل
على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع
القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية
هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان في
الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام

بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات
المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا
الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط
حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اى الكلام صفة اى معنى قائم بالذات منافية
للسكوت هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما
بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفو
لية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس
انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا
يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله
تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر بمعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف

المتعلقات

المتعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على التكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه
اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات
وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب البعض الى انه في الازل خبر ومرجع
الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب
الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض
يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلنا
ه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا
لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود
والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة
الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام

حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحا
دث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ
رحمهم الله من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى
الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا واقام غير
المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث
قال عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله
العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن
مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع
الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي
ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له سوى
انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين كلام النفسي القديم واما استدلا
لهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث
النظم المؤلف وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى
انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ

المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من
اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالآذا
ن وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اى القرآن
الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
عليه محفوظ في قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسمو
عة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في الا
لسنة والاذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ با
لنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق
تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء
وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل
على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من

لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
والمخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما
كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الد
لالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري
الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى
عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب و
الملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في
النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام
الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع
القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات اذ لا معنى

لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات
ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فلا يصح النفي اصلا
ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى
فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام
الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في
مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ
والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء
فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء
بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب

الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم
المساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات
الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض
ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا
من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي
يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك و
يفسر الكلام باخراج المعدوم الى الوجود صفة الله لاطباق العقل والنقل على انه
خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون
مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث

تعالى لما مر انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل
خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من
غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل
التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني
الحادث عن المحدث والاحداث فيتعطل الصانع الرابع لو حدث لحدث اما في ذاته
فيصير محلا للحوادث والاحداث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم
به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل
كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا
ومحييا ونحو ذلك فالحاصل في الازل هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السواء لكن انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين

بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكون
المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل
جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق
ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة
وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من
صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان
تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم
وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية
اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم

الحدوث

الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه
الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين
الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه
معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدا الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه
اذ لو تاخر لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب

والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه
مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه
بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد
فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل
ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج

ولم يرد

ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحال وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه
ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي الا باثبات
ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات
مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو
ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والا
حياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية
ازلية فمما تفرد به علماء ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب
ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة
يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل

تكوين وانما المخصوص بخصوصية التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته
كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه
دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات
الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشي به و
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بذاته لزم قدمه ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو
معنى اثبات الشي كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في
انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه
ح حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم
يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له البرهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى

الامتناع

الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير
الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
اذ لا رابع مشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والعدم لا مدخل للعدم في العلية
فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة و
هي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شي من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح
وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء
على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد
بالنوعي قد تعلل بعلة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم
اشتراك الوجود بل وجود كل شي عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض
لان اول ما نرى شبحا من بعيد انما يدرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او

عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلق بهويته
قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو
كون الشي له هوية ما وهو المعنى بالوجود والاشتراك ضروري وفيه نظر لجواز
ان يكون متعلق الرؤية هي جسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية
وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنا
كان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وبما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والا
نبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق
به والمحال لا يثبت على شي من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى
عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا
امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه و
هو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا
مومنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه

في حكم

في حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السوال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن
بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون وواجب بالنقل وقد ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية المومنين الله تعالى في الدار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو
مشهور رواه احد وعشرون من الكبار الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
على وقوع الرؤية في الاخرة وان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة
المخالفين وشاعت شبهتهم وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة
بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية
القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او
اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة
البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال

شاهقة لا ترى اصلا وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا يجب عند اجتماع
الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للا
ستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلق الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيها على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل
بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وانما التمدح في انه يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز
الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية
مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها و
لهذا منعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف
في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في

انها

في انها نوع مشاهد يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد كلها
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ
الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو
المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه
الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة و
الاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها ابطأ وبعضها اسرع ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والا
خذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذ
لك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي
عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل
الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى

الا فعل للاي

المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد
والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله
تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى افمن يخلق كمن
لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون
العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية تعالى لافتقاره الى
الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه
المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا
شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان
الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح
والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي

بنفي الكسب

بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى
غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده ولا يرون ان الله
تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك
بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني والجواب
ان الخلق هنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا
عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضا
ئه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به
لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة
لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا
يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما

فلا جبر لانه تعالى علم منهم الكفر والفسق بالاختيار فلم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسال عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا

ولا يريد

ولا يريده وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين

وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وكقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا لا نسلم ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له وايضا منقوض

بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد

والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته

كل

كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اي افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلق اللوم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى

ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا و
المحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبح والاستطاعة مع الفعل لا قبله خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض
يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على
انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد الا
كتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى
قدرة فعل الخير فاستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه
والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الا
عراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب
الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت
القدرة التي بها يحصل الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد
المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا يكون الا مقارنة ثم ان اد

ادعيتم

ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء
القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة
بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الا
ولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدر
ة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ
القدرة بحالها لم يتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة
ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية وا
جبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون
الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزما
نية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بزمان
البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في الحالة الاولى بلا انتفاء شر
ط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة

التي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم
الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التا
ثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعرا
ض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشي امر محقق
زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما
معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الا
ستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى
الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على
سلامة الاسباب والالات والجوارح كما في قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليس

صفة له

صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب
والالات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث
يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم
فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف يعتمد
هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات لا الا
ستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى
الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الا
سباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها
الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي ح
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي يصرف
الى الايمان والاختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الا
ختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به
الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق

الذم والعقاب ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل
الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لا
محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقار
نتها بالفعل هى القدرة المتعلقة به وما يلزم مقارنتها بالترك هى
القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة يكون ~~القوية يكون متق~~
مة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو
لغو من الكلام فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس فى و
سعه سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق
الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تع علم خلافه او اراد
خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع
التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم
التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والامر لقوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء

للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ولا تحملنا ما لا طاقة لنا
به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من
العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء
على قبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالى
شىء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على
نفى الجواز وتقريره انه لو كان جايزا لما لزم من فرض و
قوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة
الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب
كلام الله تعالى وهو محال وهذه النكتة فى بيان كل ما يتعلق
علم الله تعالى او ارادته او اختياره بعدم وقوعه وحله انا لا
نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه لا يلزم من فرض محال وانما
يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا جاز ان
يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير والا جاز ان
يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الى ترك

ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه
مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة و
هو محال فالحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد على نفسه فلا نسلم
انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب
الانسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيل
بل كل ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا
وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل ممكنات
مستند اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح
فالالم يتولد من الضرب والانكسار يتولد من الكسر وليسا
مخلوقين

مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فى
تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتسا
ب فلاستحالة الاكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن
العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية والمقتول ميت
باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من
الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العبا
د على ما علم من غير تردد وبيانه بانه اذا جاء اجلهم لا يستا
خرون عنه ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحا
ديث الواردة فى ان بعض الطاعات تزيد فى العمر وبانه لو
كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية او قصا
صا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الا
ول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة

فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه
لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي عنه وكسبه الفعل الذي
ى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل
فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قايم بالميت مخلوق لله
تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت
وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه
عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي
ان للمقتول اجلين القتل والموت لانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا
طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرار
ته الغريزية واجالا اخترامية بحسب الافات والامرا
ض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوا
ن فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى
من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى

مع انه

مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق
لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من
الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا
يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على
ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون
مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي
رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا و
لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما
قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي

من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد
اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام
في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته
ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهدا
ية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد
يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور
في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه
الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند
المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق
ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الد
لالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى

المطلوب

المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الا
صلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهدا
ية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه على ابي جهل
جهل لعنة الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان
لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى
تركه ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد
اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح
بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان تحصى وذلك

لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبا
عهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس
معناه استحقاق الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يمكن من
الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض
لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

وعذاب القبر

للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لم يرد الله تعالى
فلا يعذبه
فلا تعذيب له وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا اولى مما
وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه
بناء

بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسا
لان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا
وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال
الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال
عم قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل
له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد الرسو
ل الله وقال النبي عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر

ولاخر النكير الى اخر الحديث وقال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال
الاخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتز
لة والروافض لان الميت جماد لا ادراك له ولا حيوة له فتعذيبه محال والجواب انه يجو
ز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذا
ب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر
العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب
في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب
قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان
احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقيقة

حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقية
كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال البعث حق وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد
وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه
لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى
يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك
اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو مح

او في احدهما فلا يكون الآخر معاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الا

جزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول

لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد

من ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم

التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول

وان سمى مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة

اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تنا

سخاً او لا والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة

عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره

المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها

معلومة

٤١

معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث

ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير التسليم كون

افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها

وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب

المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى به للمؤمنين با

يمانهم وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى و

نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً وقوله تعالى فاما من او

تي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب الى اهله

مسروراً وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره

المعتزلة زعماً منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقو

له عليه السلام ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه و

يستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في

نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم

فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس

الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين و

الحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وقال عليه السلام حوضي

مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب

من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابداً

والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن

جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل اقدام

اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان ا

مكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من

العبور

٤٢

العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق

الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد

في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث في

بابهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة

موصوفة بان عرضها كعرض السماوات والارض وهذا في عالم العناصر

محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق و

الالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه

في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير

وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام

وحواء واسكانهما في الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين اعدت

للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى لا فساداً

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعا
رض فان قيل فالنار والجنة لو كانتا موجودتين ما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى
اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء
انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد بالدوام انه اذا فني منه شيء جيء ببدل
له وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل
يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن
فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الوا
جبي بمنزلة العدم باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي دايمتان
لا يطرء عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ا
بدا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء ها
لك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلا

لالة

لالة في الاية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى
اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه
شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها روى ابن
عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله تعالى وقتل النفس بغير حق
وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله
تعالى عنه اكل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر و
قيل كل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكرنا او اكثر منه وقيل
كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد
فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت

الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا الكبيرة ا
لتي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن عن الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلا
فا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه
لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الا
يمان هو التصديق القلبي فلا تخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه و
مجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة الشهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا
اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه

نعم

نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذ
يب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم
كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات الكفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن
التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من ا
فعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الايات و
الاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي صلى
الله عليه وسلم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة

ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر

من غير توبة والدعاء له لاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر
بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتج المعتزلة بوجهين
الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن
وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن
البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخا
لف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثا
ني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل
المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام
لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا
يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين
والجواب

والجواب
بان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعا
صي بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤ
من حتى قال النبي عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتج الخوارج بالنصوص الظا
هرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقو
ن وكقوله صلى الله عليه وسلم من ترك صلوة متعمدا فقد
كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على
من كذب وتولى وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير

عن ابي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق ثم قال وان زنى وان سرق ثم قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق ثم قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر الحديث

ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان
مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على
ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتدا
د بهم والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم
اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى
انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى
انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر
نهاية الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو
ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا
ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذ
لك

لكن لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتز
لة وفي تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوتها والاية والا
حاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او
بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الايات والاحا
ديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما
تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو
فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلا
فه كيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالى ما يبدل القول
لدي والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذ
لك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة

الرسال الرسول والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقا
ب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغا
ية من التشديد يرجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به
زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكقوله
تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما يكون للسوال
والمجازاة الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتز
لة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا
بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر

الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم او الى افراده القائمة
بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسا
م الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم و
العفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك
المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ المغفر
ة وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر لما فيه
من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على
تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من
الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز
العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما

لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات و
قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين
عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام
يقتضى ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد
ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقو
م حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله صلى الله عليه وسلم شفا
عتى لاهل الكبائر من امتى وهو مشهور بل الاحاديث المشهورة
فى الشفاعة متواتر المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يو
ما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد التسليم دلالتها

على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغا
ير مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب
وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن ا
لكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصو
ص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبا
ير من المومنين لا يخلدون فى النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل الد
خول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار
ولقوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا

وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القا
طعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النا
ر من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا و
ذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صا
حب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة
اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكا
فر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة لوجهين احدهما انه
يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذى
هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق

بالمعنى

بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستحقاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل منه
فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة والثانى النصوص الدالة على
الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب
كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجوا
ب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود
وكذا من احاطت الخطيئة وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل
في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر
وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب و
المخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اى مصدق

لنا وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى تصدق بالله و
ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان
وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به
الامام الغزالى وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا
هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من اما
رات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي
عليه السلام واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لان النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرنا يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة

الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان
الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء من عند الله اى التصديق
للنبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الا
يمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون
مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشا
رة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به
اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق
في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول
انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقى

عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او

في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكر من

ان مرادف الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء

وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور

المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في

الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق

بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام

الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس

وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك

قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه

مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم

اللهم ثبت

ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا

شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة

لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه

كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار

عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو

فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصد

يق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت

مصدق للنبي عم مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين با

للسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وما

هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قو

لوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا

المراد من الاسلام اسلام ظاهر

لغة ويجري عليه احكام اهل الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما

بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من

تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي

في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع على ايمان من صدق بقلبه وقصد

الاقرار باللسان ومنعه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست

حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب

جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان

واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما

الاعمال اي الطاعة فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص

فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من

ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة

عطف

عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف

في المعطوف عليه وقد ورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال

كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان

المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد

ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من

المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا يتحقق الشيء بدون ر

كنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعا

ت ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو

رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث

لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله

وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة
الايمان لا تزيد ولا ينقص لما مرّ من انه التصديق القلبي الذي بلغ الى
حد الجزم والاذعان ولهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل
له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه
باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة
على ما ذكره ابو حنيفة لو انهم آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايما
ن به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على
تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي از
يد بل اكمل وما ذكر ان من الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الا
تصاف

تصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه
في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا
بالامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الز
يادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى
ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان
هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزءا من الايمان وقال بعض ا
لمحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل
يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان التصديق احاد الامة ليس كتصديق
النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا بحث اخر
وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا

على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم بعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف
الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصد
يق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من الاخبا
ر المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذ
لك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان
التصديق

التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الا
فعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات
او النفي ثم يقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول
لتلك النسبة وهو التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل
تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر
ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو
المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك نعم
يلزم ان يكون المعرفة المتيقنة المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه
حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس للايمان
والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم واصرارهم على العناد والاستكبا

وما هو علامة التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الا
سلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك
حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم
على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر من كلام المشايخ انهم ارادوا عدم التغاير بمعنى انه
لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفا
ية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الا
مر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت
التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت
لاحدهما

فيها دال الا فقد م
لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا
المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الا
نقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة
من غير التصديق في باب الايمان فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم
الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه
سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الا
سلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايما
ن بالله فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسو
ل الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس

وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق اذا وجد من العبد التصديق والاقرار
صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأديب واحالة الا
مور الى مشية الله او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذ
كر الله تعالى والتبرؤ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يو
هم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة و
التابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من
افعاله المكتسبة ولا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل
به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله وذهب
بعض

بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج
عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق
الكامل والمنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة و
اجر عظيم انما هو في مشية الله تعالى وما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال
انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد سعيد من مات على الايمان وان كان عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان
طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس
وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان
يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر

ومعنى قوله السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المكتوب بها في علم الله التي يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا ... قيل يلزم ...

والتقييد على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفا
ت الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقا
وة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا
للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعاد
ة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجا
ت والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع با
لحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل
جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب
من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا
والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذه اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى

على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس
بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا ممكن ان يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض
المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت
رسالته فقال فقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايما
ن والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد
واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى
خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما و
طريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به
العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحوا
س الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا

طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر
للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الانسان به لتعطل
اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان
ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله
ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة
يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا
في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول
هذا الملك

هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه
في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز
العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذ
هبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة
لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة
من غير الله او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب
الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النا
ر امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه المحال و
اول الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب الدا
ل على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر فهو بالوحي لا

غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من البعض يكون كفرا
واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما الدعوى النبوة فقد
علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى و
تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة مع تها
لكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم فاعرضوا عن المعارضة بالحروف الى
المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء
مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي
عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان
سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه عم من الامور الخارقة للعادة ما
بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفا
صيلها احادا كشجاعة علي كرم الله وجهه وجود حاتم وهو مذكور في كتب
السير وقد يستدل ارباب البصائر على النبوة عليه عم
بوجهين

بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها و
واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال وو
ثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث
لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا
ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الا
مور في غير الانبياء وان يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتر
ي عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما ادعى
ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم
الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم الاخلاق واكمل كثيرا من
الناس في فضائل العملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر
العلمية و ص

الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك و
اذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خا
تم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه اخر
الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل
قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة
رسول الله ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لا
نه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا
يقتصر على عددهم في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك
منهم

ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس
منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل
من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة
في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء
بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا ا
لنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة
والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق

بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة إما عمداً فبالإجماع وأما سهواً فعند
الأكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر
قبل الوحي وبعده بالإجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية
وإنما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل وأما سهواً فجوزه الأكثرون
وأما الصغائر فتجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائي وأتباعه وتجوز
سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي وأما قبله
فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة إلى امتناعها لأنها تو
جب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما
يوجب النفرة كعهر الأمهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة و
منع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا
إظهار الكفر تقية وإذا تقرر هذا فما نقل عن الأنبياء مما يشعر
بكذب

بكذب أو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التوا
تر فمصروف عن ظاهره إن أمكن وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وأفضل الأنبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم
خير أمة أخرجت للناس الآية [ولا شك] أن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع
لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام أنا سيد ولد
آدم عليه السلام ولا فخر لي ضعيف لأنه لا يدل على كونه أفضل
من آدم بل من أولاده والملائكة عباد الله العاملون بأمره على ما دل عليه
قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة إذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه
عقل وما زعم عبدة الأوثان أنهم بنات الله تعالى محال باطل وإفراط في شأ
نهم كما أن قول اليهود أن الواحد منهم قد يرتكب الكفر فيعاقبه الله بالمسخ تفريط

وتقصير في حالهم فإن قيل أليس قد كفر إبليس وكان من الملائكة بدليل صحة
استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه لكنه لما كا
ن في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنياً واحداً
مغموراً فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليباً وأما هاروت ومار
وت فالأصح أنهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما
إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الزلة والسهو
وكانا يعظان الناس ويقولان إنما نحن فتنة فلا تكفر ولا في تعليم
السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه و
بين فيها أمره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو وا
حد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار
كان الأفضل القرآن ثم التوراة والإنجيل والزبور كما أن القرآن كلام
الله واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز
أن يكون

أن يكون بعض السور أفضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل أن قراءته
أفضل لما أنه أنفع أو ذكر الله فيه أكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها و
كتابتها وبعض أحكامها والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة
بشخصه إلى السماء ثم إلى ما شاء الله من العلى حق أي ثابت بالخبر المشهور
حتى أن منكره يكون مبتدعاً وإنكاره وادعاء استحالته إنما يبتني على أصول
الفلاسفة وإلا فالخرق والالتئام على السماوات جائز والأجسام متماثلة يصح
على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة
إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية أنه
سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله
عنها أنها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج فقد قال الله تعالى وما جعلنا
الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس وأجيب بأن المراد في حديث معاوية

الرويا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان معه روحه وكان المعرا
ج للروح والجسد جميعا فقوله بشخصه اشارة على رد من زعم انه كان للروح فقط
الجسد ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا
المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس
على ما نطق به الكتاب سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من مسجد الحرام الى
مسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه الآية وقوله الى ما شاء الله اشا
رة الى الاختلاف في اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش و
قيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسرى من المسجد الحرام الى
بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء
مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك احاد ثم

الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفواده لا بعينه وكرامات الا
ولياء حق والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خا
رق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا
بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحا
بة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كا
نت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب
سليمان عم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير
الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فيظهر
الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة
القليلة كاتيان صاحب سليمان عم وهو آصف بن برخيا على الاشهر

بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من
عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران
في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي رح
وغيرهما وكلام الجماد والعجماء وغير ذلك من الاشياء مثل روية
عمر رضه عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حين قال لامير جيشه
يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك و
سماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضه عنه السم من
غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضه عنه وامثال هذا اكثر
من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون للكرامة الاولياء بانه
لو جاز ظهور خوارق العادة من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادة من الولي الذي هو من احاد الامة
معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر
بها

بها اي تبلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محق في ديانته
وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة
له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه
وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان
الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من
قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى
نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد له من علمه بكونه نبيا ومن قصده
ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات
بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه
اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم
اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده
لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم
يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض
في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق الذي صدق النبي في النبوة من

غير بلعشره في المعراج الذي بلا تردد ثم عمر فاروق فرق بين الحق والباطل في القضا

يا والخصومة ثم عثمان ذي نورين لان النبي عم زوج رقية اولا ولما ماتت

رقية زوجها ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي

المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله عليه

السلام وعلى هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك

لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة لم نجد

هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء

من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي عنه

على علي رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل

الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثوا

ب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذو العقول من الفضائل

فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن رسول صلى الله عليه وسلم اقامة

في الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب

ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول صلى الله عليه وسلم لابي بكر رضي

تم العمر

لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا

يوم توفي رسول عليه السلام في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة

والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجتمعوا على ذلك وبايعه علي على رؤس الاشهاد

بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازع علي

كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في

اصحاب رسول عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما

ايس من حياته دعا عثمان رضي الله واملى عليه كتابا عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب

ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مر

بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته

ثم استشهد واعمر عنه وترك الخلافة شورى بين الستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن

عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم فوض خمسهم الامر الى

عبد الرحمن ابن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من

الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد و

ترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول

الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات

لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين اهل السنة و

الشيعة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة

من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام

الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه على

راس ثلثين سنة بعد وفات رسول عليه السلام فمعاوية ومن بعده فلا يكون خلفاء بل ملوكا

وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العبا

سية وبعض المروانية كعمر وابن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها

شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلاثون سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان

نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب

انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدموه

على الدفن وكذلك بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية

يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة

حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة

وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول

الشهادة القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم

ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شو

كة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منا

زعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا

هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظا

الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا لكن يختل
أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة هذه
الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فيعصي
الأمة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق أن المراد الخلافة
الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإ
مام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم
ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم وأما بعد الخلفاء العباسية فالأمر
مشكل ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهرا ليرجع إليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما
هو الغرض من نصب الإمام لا مختفيا من أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة
من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفسا
وانحلال نظام أهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا الإمامية منهم أن الإمام الحق
بعد رسول الله عليه السلام علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه علي زين

العا

العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم
ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد
اختفى خوفا من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في
طول عمره وامتداد أيامه كعيسى عليه السلام والخضر عليه السلام وغيرهما وأنت خبير بأن اختفا
الإمام وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وأن خوفه من الأعداء
لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الإمامة كما
في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة وأيضا فعند فساد الزمان وا
ختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم له أسهل ويكون من
قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي رضي الله تعالى عنه يعني يشترط أن
يكون الإمام قرشيا لقوله عليه السلام الأئمة من قريش وهذا وإن كان خبرا واحدا لكن لما رواه
أبو بكر الصديق رضي الله عنه محتجا به على الأنصار لم ينكره أحد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه إلا الخوا
رج وبعض المعتزلة ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة أبي

بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم جميعا مع أنهم لم يكونوا من بني هاشم وهاشم هو أبو عبد المطلب
جد رسول الله عليه السلام فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصي ابن كلاب ابن مرة ابن كعب بن لؤي ابن غالب ابن فهر ابن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة
ابن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر قرشي لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن
عمرو بن كعب ابن لؤي وكذا عمر لأنه ابن الخطاب ابن نفيل ابن عبد العزى ابن رياح ابن عبد الله
ابن قرط ابن رزاح ابن عدي بن كعب وكذا عثمان لأنه ابن عفان ابن أبي العاص بن أمية بن عبد
شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوما لما مر من الدليل على إمامة
أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته وأيضا الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل و
أما في عدم الاشتراط فيكفي عدم الدليل على الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة والجواب المنع فإن الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة لأن معصوم ظلم على النفس وعلى الغير مع عدم التوبة والإصلاح

فغير

فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله العصمة
لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال إنها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببه
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه
ولا أن يكون أفضل من أهل زمانه لأن المساوي في الفضيلة بل المفضول الأقل علما وعملا ربما
كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها وأقدر على القيام بمواجبها خصوصا إذا كان نصب المفضول
أدفع للشر وأبعد من إثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله تعالى عنه الإمامة شورى بين الستة
مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض فإن قيل كيف صح جعل الإمامة شورى بين الستة
مع أنه لا يجوز نصب إمامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب إمامين مستقلين
يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال أحكام متضادة وأما في الشورى
فالكل بمنزلة إمام واحد ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة أي مسلما حرا ذكرا

عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر
في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته
ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدالته وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من
نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله
تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا
ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست
بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض
وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف
ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمة الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج الصغيرة
والمسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله

ووجوب نصب الغير اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن
العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح
ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها
وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا
اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة
خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن
الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات

على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل
امثال هذه المسئلة من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد
حقية ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع المسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون
اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل يتميز بها اهل
السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل
البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف
عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله
في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل

من ابي

من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم احاديث
صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم
ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله تعالى عنها والا فبدعة وفسق
وبالجملة لم ينقل عن السلف والمجتهدين والعلماء والصالحين جواز اللعن على معاوية و
اضرابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد
بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره و
بعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واتفقوا على جواز
اللعن على من قتله او امر به واجازه ورضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه
واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحادا
فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة

وما نقل من لعن النبي عم لبعض من اهل القبلة صح

للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة حيث قال عليه السلام ابوبكر في الجنة وزبير
في الجنة وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة
وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
رضي الله عنهما سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
هم ما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة
على الكتاب لكنه بالخبر المشهور سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول
عليه السلام ثلاثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكرة رضي الله
عنه عن رسول عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم
يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا
من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح

حتى جاءني

حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي رحمه الله اخاف الكفر على من لا يرى
المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على
الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن اهل السنة و
الجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وترى المسح على الخفين ولا تحرم
نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا في الماء فيجعله في اناء من الخزف فيحدث فيه
نوع غليان كما في الفقاع وكان نهي عنه ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار او عائي
الخمور ثم نسخ فعدم التحريم من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف
ما اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه اكثر من اهل
السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون عن
خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد
الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء وما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الو
لي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام

مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
ولا يصل العبد ما دام عاقلا الي يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكا
ليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية
المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر و
النهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات
الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة و
الايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل و
اما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه عن الذ
نوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم
يصرف عنها كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك
لا يقال هذا ليس من النصوص بل من المتشابهة لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول

المباحيين اي فرقة الصوفية من الملاحدة لعنهم

عنها

عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية
لادعائهم ان النصوص ليس على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم
وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام و
والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما
ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات
خفية الى الدقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي
دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه
تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك
فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب
وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان

لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني
وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم في الدين انه
عليه السلام تحريمه كالنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة من غير ضرورة
فكافر ومن فعل ذلك من هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب
النبيذ الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر
بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذه ثابتة
في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله
ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل
الوطي امراته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال
اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه
او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من انبياء

على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء على من تكلم بالكفر
وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه
بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر
ولو افتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا
باسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق
ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من
الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرين والامن من الله تعالى كفر اذ لا يامن من مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون
في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه امن
او آيس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا

المعتزلي ح

هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله
تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله الله تعالى فيكتسب
المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان
يكون كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا
نسلم ان اعتقاده استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه
المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب
الكفر هذا وجه الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من
قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك
مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره به من الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى
كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد عليه السلام والكاهن هو
الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة

علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من يزعم
ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم انه
يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكا
هن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد
الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الا
ستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القا
ئل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر
والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المحقق على ما ذهب اليه
المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا
حكم ضروري لم يتنازع فيه احد الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي
مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاوى الا

اذا ادعى العلم ح

حياء للاموات وصدقتهم اى صدقة الاحياء عنهم اى عن الاموات نفع

لهم اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء الله تعالى لا يتبدل وكل

نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الا

حاديث الصحيح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توا

رثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال عليه السلام

ما من ميت تصلي عليه امة من المسلمين تبلغون كلهم يشفعون له الا

شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول ان ام سعد ماتت فاي

صدقة افضل قال الماء فحفر بيرا وقال هذا لام سعد وقال عليه السلام

الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العا

لم والمتعلم اذا مر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك

القرية اربعين يوما والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب

لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم

ما لم

ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه

اليه ان يردهما صفرا واعلموا ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا

ان الله تعالى لا يستجيب دعاء عن قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز

ان يقال يستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال

ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض

اقراره وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب محمول على كفرا

ن النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله

تعالى انك من المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم و

ابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد رحمة الله وبه يفتى وما اخبر

به النبي عليه السلام من اشراط الساعة اى من علاماتها من خروج الدجال و

الدابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس

الكافرين

الا شقوا طرح جمع شرط بمعنى العلامة

من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة ابن اسيد الغفاري

اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قا

ل عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال و

الدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج و

ثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب

واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث ا

لصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها

وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في

العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذ

هب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفر

عية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان

لله تعالى في كل حادثة حكما معين ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى

اليه

اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون

فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله

تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل

احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده

المجتهد فقد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته

لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا فلا خلاف في

هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطي ابتداء و

انتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب البعض المشايخ

وهو المختار الشيخ ابو منصور رح او انتهاء فقط اى بنظر الى الحكم حيث ا

خطاء فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمع لشرائطه

واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقا

مة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد

قد يخطئ وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا

ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص السليمان بالذكر جهة

لان كلا منهما قد اصاب الحكم حج وفهمه الثاني الاحاديث والآثار الدالة على

ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواتر المعنى قال عليه السلام

ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وحديث آخر

جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي

الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر

تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القيا

س مثبت بالنص معنى ولحق وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت با

لنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة

نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان المخطي مصيبا لزم اتصاف

الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد

او الوجود

او الوجود والعدم وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين تطلب

من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسول الملائكة ورسول الملائكة افضل من

عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسول الملائكة على عامة

البشر بالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسول البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول

ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام للتعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية

ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين

ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل احد

من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد

منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكر

يم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران

على العالمين فالملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم

تفضيل عامة البشر على رسول الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك

ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان

يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموا

نع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتسا

ب الكمالات ولا شك ان عبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف

اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة و

بعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح

مجردة كاملة بالفعل مبرءة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب

وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن

ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفة

دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون

منهم بدليل قوله تعالى وعلمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به

الروح الامين على قلبك ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب

ان التعليم

ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب

والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والر

تبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم

اقوى وبالتقديم اولى الرابع نحو قوله تعالى لن يستنكف المسيح عيسى ابن مريم

ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك

افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثل الترقي من الادنى الى

الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال ولا يستنكف

السلطان ولا الوزير ولا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب

ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع ان يكون عبدا من عباد الله تعالى

بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقادر باذن الله على ابراء الاكمه والابرص واحياء

الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك

المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام



ويقدرون باذن الله على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والا

برص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار

اثار القوة لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة لة

على افضلية الملايكة تمت الكتاب الشرح

العقايد علامة التفتازاني في تاريخ

شهر جماد الثاني سنة [illegible]

ان الكاتب راجيا الى الله يغفر

له ورضائه ولقائه